

Dante Lattes

dispense settimanali  
sulla Torà  
poi raccolte in:

Nuovo Commento  
alla Torà

*Parashat  
Shemot*

digitalizzazione a cura di  
*www.torah.it*  
Gerusalemme, 5778, 2018

*www.torah.it*

## LIBRO II - SHEMOTH O ESODO

### PARASHAH XIII - SHEMOTH

(Esodo, I, 1 - VI, 1)

*L'antisemitismo e le sofferenze della schiavitù egiziana - Mosé vindice di giustizia Fuga di Mosé - Missione di Mosé presso Faraone  
Il nome di Dio*

Il II Libro di Mosé (*Shemòth* dalla parola con cui comincia o Esodo dal racconto dell'uscita degli ebrei dall'Egitto) si apre colla narrazione della schiavitù e delle pene sofferte dagli Ebrei dopo la morte di Giuseppe e l'avvento di un nuovo re. Ma dal seno di quella gente oppressa nasce Mosé, il redentore, che vien salvato per miracolo dalle acque del fiume, sulle cui sponde era stato deposto dopo che il Faraone aveva ordinato che tutti i neonati degli Ebrei fossero gettati nel Nilo. Cresciuto alla Corte, non tardò però ad entrare in contatto coi fratelli ebrei e a prender parte alle loro sventure, finchè, per aver ucciso uno degli aguzzini che rendevano insopportabile la vita dei poveri schiavi, fu costretto a fuggire. Accolto in casa del sacerdote di Midjan, ne sposò la figlia Zipporàh, dalla quale ebbe un primo figliuolo, Ghereshòm, e si ridusse a fare il pastore del gregge del suocero. Guidando le pecore lungo le solitudini delle campagne, giunse un giorno presso il divino monte Chorév (Sinai), dove ebbe la visione di un rovetto che bruciava senza consumarsi, mentre una voce lo invitava a tornare in Egitto per liberare il suo popolo dalla servitù e ricondurlo nella Terra promessa agli avi. Non gli valse la confessione della propria inadeguatezza all'arduo compito. Egli dovette accettare la missione e recarsi col fratello Aronne dal Faraone oppressore per chiedergli, nel nome del Dio degli Ebrei, la libera-

zione del popolo schiavo. Ma il re, anziché accondiscendere, rese ancora più pesante il lavoro e più insopportabile la situazione degli Ebrei sottomessi, tanto che essi protestarono e inveirono contro i liberatori che non erano riusciti nel loro compito.

Quanti anni erano passati dalla morte di Giuseppe e dalla scomparsa del re protettore ed amico e di quella generazione vissuta nei tempi felici delle vacche grasse e in quelli abbastanza sopportabili delle vacche magre? Quanta stagione era durato l'idillio fra gli Egiziani e i nipoti di Giuseppe e di Giacobbe? Se il Faraone che elevò l'ebreo interprete dei sogni all'alta carica fu uno degli ultimi o l'ultimo monarca degli invasori beduini (Hiksos), la loro dominazione cessò verso il 1600 av. l'E.V. Ma è difficile stabilire chi era e come si chiamava il nuovo Faraone che « non aveva conosciuto Giuseppe ». La Bibbia che non ha fatto il nome proprio del buon re, non fa neppure quello del re cattivo. Per la Scrittura i nomi, le date, le dinastie contano poco: un re vale l'altro. E gli storici sono, in una questione di pura cronologia come questa, un poco discordi. Secondo alcuni la persecuzione contro gli Ebrei cominciò sotto il Faraone Tutmosi III (circa il 1500 av. l'E.V.), secondo altri sotto il gran Faraone Ramsete II (1300-1235), secondo altri infine un secolo prima, sotto Amenofi IV o Iknaton (1383-1365). Comunque sia, questo voltafaccia egiziano è uno dei primi e più crudi esempi dell'eterna altalena che hanno subito le relazioni fra i principi e gli Ebrei i quali, mentre avevano avuto la fortuna di essere chiamati o di essere accolti con entusiasmo o con simpatia dai reggitori degli Stati, poco più tardi e senza loro colpa, vengono perseguitati e cacciati.

Le ragioni del cambiamento da parte del nuovo monarca egiziano sono evidenti: egli apparteneva ad una nuova dinastia egiziana avversa a quella precedente che era di origine straniera; era quindi naturale che non riconoscesse i funzionari, i collaboratori, le clientele, i nuclei di popolazione non autoctona che avevano sostenuto il passato regime e servito gli usurpatori da lui ora cacciati; alla politica di tolleranza dei precedenti dominatori doveva succedere una politica di esasperato nazionalismo, o, come si direbbe oggi, di razzismo. Intanto però gli ebrei « avevano proliferato, si erano accresciuti, erano diventati numerosi e immensamente potenti, sicché il paese era pieno di loro » (*Esodo*, I, 7).

Di questo straordinario incremento demografico, che la leggenda rabbinica descrive con note iperboliche, di questo numero che era anche forza politica e militare, il nuovo re ebbe paura — paura forse che un giorno o l'altro gli ebrei diventassero l'elemento predominante e padrone dell'Egitto? Non ci sono notizie intorno alle ten-

denze, alle attività, ai caratteri, alle ambizioni, né al numero preciso assoluto e relativo della popolazione ebraica, per essere in grado di stabilire se il monarca avesse ragione di aver paura. Il testo dice che « il paese ne era pieno »; il paese di Góshen, cioè la provincia del delta orientale dove si erano stabiliti in principio — come vogliono alcuni interpreti — oppure, come vogliono altri, anche le altre provincie dell'Egitto stesso ed i territori occupati oltre i confini?

Il Midrash, con un'arguta mentalità che risente dei tempi della dominazione romana, dice che gli ebrei si vedevano dappertutto, che riempivano i teatri, i circhi, i luoghi di divertimento, e colla loro invadenza sembravano più numerosi di quanto in realtà non fossero e suscitavano invidia e inimicizia. Ma il monarca non aveva paura tanto della loro invadenza e della possibilità della loro supremazia futura, quanto della eventualità che, in un momento di pericolo, essi unissero le loro forze a quelle dei nemici e costituissero, come si direbbe oggi, la quinta colonna.

Il Jalkut Reuveni cita un antico Midrash in cui si spiega l'agitazione contro gli ebrei col fatto che gli egiziani temevano a quel tempo un attacco dei re della Cananea e sospettavano che gli ebrei sostenessero i nemici dell'Egitto (vedi L. GINZBERG. *The Legends of the Jews*, V, p. 392 e l'opera ivi citata *Unbekannte Sekte*, p. 338, dove si registrano gli avvenimenti storici relativi a quella leggenda). Ma il timore del monarca andava ancora più in là, andava fino alle conseguenze ultime e decisive della paventata alleanza degli Ebrei coi nemici dell'Egitto. Egli diceva, in una specie di proclama alle sue popolazioni ed esagerando un po' le tinte come usano i dittatori o gli scrittori antisemiti, che era necessario premunirsi con una energica, accorta, saggia politica contro quella invadente, prolifica gente o razza, perché in caso di guerra avrebbe potuto combattere a fianco del nemico e poi *andarsene fuori del paese* (*ve'alàch min ha-àrez*). Sembra una strana paura in un così gran re d'un così grande impero, al quale doveva riuscir gradito l'esodo d'una popolazione straniera che cresceva oltre misura. E' un fatto però che — nel seguito della storia — quello stesso re o un suo successore si opporrà con una testardaggine irriducibile alla partenza degli ebrei. Più di tutto dunque si doveva temere l'esodo di quella popolazione robusta ed attiva, dalle forti braccia e dai cervelli svegli, di quei bravi pastori, come non erano e non potevano essere gli egiziani. Gli ebrei hanno adempiuto fino ad un certo tempo, nel seno delle nazioni, ad una funzione economica particolare, non gradita o non permessa o non adatta agli altri cittadini e per questo sono stati non di rado attratti colla concessione di quelli che si sono chiamati, con ipocrita eufemismo, *privilegi*, e sfruttati e munti senza limiti.

Non è inammissibile che Faraone avesse notizia o dimostrazione della fede e della speranza che la tradizione avita alimentava nei cuori degli ebrei per la terra da cui erano venuti e nella quale il loro patriarca Giacobbe era stato sepolto con tanta pompa aulica e dove Giuseppe, il vice re defunto, aveva chiesto di essere trasportato quando che fosse, all'epoca del loro sognato rimpatrio. Quella partenza non sarebbe stata possibile altro che in seguito ad una guerra sfortunata, alla sconfitta ed alla catastrofe dello Stato e della dinastia, perchè non si lascia partire volentieri chi ci è utile o ci fa comodo. Anche oggi molti Stati o vedono di mal occhio o impediscono l'emigrazione degli Ebrei dalle loro città, dove essi costituiscono un elemento attivo e adempiono ad una funzione utile alla collettività. Il nemico a cui quel re nuovo alludeva erano probabilmente i Hittiti, contro i quali Ramsete II era ancora una volta in guerra sui campi della Palestina, dove aveva riconquistato Ashkalon ed alcune città della Galilea. Queste campagne della Palestina e della Siria lo avevano indotto a trasferire più a nord la residenza reale. E si capisce così come quella popolazione straniera stabilitasi ai confini del regno, dopo esser discesa dalle terre di Palestina che erano di così difficile soggezione al potere egiziano, desse ombra al nuovo re e lo consigliasse a sottoporla ad un regime di schiavitù. Ramsete II era ambizioso costruttore di città e di monumenti. « L'immenso Ramesseum di Tebe, la gran Corte del Tempio di Luxor, l'ampio colonnato di Karnak sono i monumenti della sua insaziabile passione di costruzione. Tanis (Zòan) era cresciuta fino a diventare una grande e fiorente città. Ad oriente di Gòshen erano sorte due nuove fortezze, due città-empori, due città-granai: Pithom (« la casa di Atum ») e (per-) Ramses (dal nome del re che ci aveva posto la sua residenza). Per costruire quelle città, Ramsete, « che non aveva conosciuto Giuseppe », sottomise ai lavori forzati i pastori israeliti, i quali sotto ispettori propri, ma sotto la suprema vigilanza di aguzzini egiziani, dovettero fabbricare quelle grandi moli con mattoni di fango ». (M. MARGOLIS e AL. MARX - *A History of the Jewish People*, p. 12).

« Non c'è da stupirsi se Ramsete, allorchè decise di ricostruire Avaris (Tanis), la capitale da lungo tempo deserta e proscritta dagli Hiksos alla quale dette il nuovo nome di Per-Raamses o Pe-Raamses, approfittasse del lavoro forzato di quegli *Apiru* (nome col quale si presume siano chiamati gli Ebrei nei papiri egiziani del XII secolo) che avevano resistito al suo tentativo di livellamento religioso ». (J. W. BARON. *A social and religious History of the Jews*, N. York, 1952, I, p. 37-38).

« A parte la minaccia delle provincie asiatiche che in quel tempo premevano ai confini dell'Egitto, a parte il bisogno di tener d'occhio

il turbolento mondo orientale, Ramsete era preso dalla mania di costruzioni e, fin dai primi anni, era stato affascinato dal sogno di una nuova capitale, con nuovi templi e nuovi palazzi e con un nome nuovo: il suo. Gòshen ne doveva esser la sede. E poi il sovrintendente alle riserve granarie imperiali aveva fatto un piano per impiegare una gran quantità di schiavi nell'erezione di città-granai, dove si potesse raccogliere e conservare il grano degli anni grassi per gli anni magri. Questo piano doveva esser applicato al distretto di Gòshen. E il progetto si appoggiava su due ragioni: ragioni di economia, in quanto non ci sarebbe stato disogno di trasportare gli schiavi, da una in un'altra provincia, e ragioni naturali perchè il suolo di Gòshen offriva una grande quantità di materiali da costruzione. Il ricco deposito alluvionale che il Nilo gettava sul Delta si prestava magnificamente alla fabbricazione di mattoni perchè seccava presto al sole. Oltre a ciò il suolo era ricco di creta e di calce che, miste alla paglia, davano un solido materiale da costruzione, che gli schiavi potevano produrre sul luogo e consegnarlo senza inutile perdita di tempo nei luoghi dove si costruiva ». (SH. ASCH - *Moses*, Londra, 1952, p. 9).

Riducendo gli Ebrei di Gòshen allo stato di schiavi e sottoponendoli ai lavori forzati, il re otteneva due scopi: rendeva loro dura la vita, ne esauriva le forze fisiche, ne deprimeva il morale e soddisfaceva al tempo stesso alla sua mania di grandezza e di bellezza col servirsi del loro lavoro per la costruzione di quelle grandi moli per cui l'Egitto è rimasto celebre nella storia dell'architettura e dell'arte. In quei tempi, ed anche più tardi, in tutti i climi, ad oriente e ad occidente, in Assiria, in Egitto, in Grecia e a Roma, il povero popolo era assoggettato ad inumane *corvées*, a quella specie di coscrizioni o *leve (mas)* con cui la plebe era mobilitata in massa, senza discrezione, per alzare le piramidi, i palazzi, i monumenti, i colossei, per costruire ponti e strade sotto la sferza degli aguzzini ufficiali (*saré-missim*) che li sottoponevano a fatiche bestiali (*sével, sòvel, sevalàh*) per lunghe stagioni.

Una misura simile nei confronti delle popolazioni autoctone dell'antica Cananea ancora esistenti fra gli Ebrei fu adottata dal Re Salomone allorchè iniziò le sue ambiziose costruzioni, il palazzo reale, il tempio monumentale, le mura fortificate di Gerusalemme, le città di Chazòr, Meghiddò, Ghézer, Beth-Choròn bassa, Palmira nel deserto e, come il Faraone antico, la costruzione delle città-emporio (*arémiskènòth*) e delle grandi caserme (*I Re*, IX, 15-21; *II Cronache*, XXXII, 28).

Di fronte alla resistenza ebraica, le crudeli misure dell'oppressione faraonica ebbero l'effetto opposto e, anzichè riuscire a soffocare od a limitare lo slancio vitale del popolo, ne suscitarono, ne alimentarono,

ne accrebbero le energie e la fecondità. Nel tempo stesso, per vile rappresaglia, si accaniva sui poveri schiavi il rigore rabbioso dell'empio tiranno, che ricorse finalmente all'omicidio di Stato, a quello che oggi si chiamerebbe il genocidio. Esso fu ordinato in due tempi e con sistemi, basati ambedue sull'infanticidio: prima coll'ordinare alle levatrici di uccidere tutti i neonati di sesso maschile, lasciando in vita le sole femmine; poi, avendo constatato l'insuccesso di questo truce metodo, coll'ordinare che ogni neonato ebreo fosse gettato nel Nilo.

Il testo, nel riportare la prima disposizione, dice che essa fu data a quanto parrebbe personalmente e direttamente *la-mjalledoth ha-ivrijoth*, Shifrah e Puah. Gli esegeti non sono concordi nell'interpretare quelle due parole all'apparenza così facili: autorevoli studiosi anche ebrei, antichi e moderni, intendono: *levatrici ebree*, altre le traducono *levatrici ebraiche*, cioè *levatrici delle ebree*, sembrando loro impossibile, come sembra anche a noi, che si potesse attribuire a donne d'Israele una capacità di delinquenza così grande da immaginare che si prestassero ad un'azione tanto inumana. I loro nomi, è vero, hanno l'apparenza di essere nomi poeticamente ebraici; Shifrah che vorrebbe dire *Beltà* e Puah che vorrebbe dire *Grazia*, nomi gentili sotto i quali l'antica leggenda vuol riconoscere niente di meno che Jokhéved, madre di Mosé, e Miriàm sua sorella o Elishéva moglie di Aronne, fratello di Mosé e nuora di Jokhéved, le quali sarebbero state delle proselite.

Ma potrebbero essere anche nomi egiziani ebraicizzati o no; quelle levatrici vivevano evidentemente in ambiente ebraico, nella provincia di Gòshen, dove, per la vicinanza della Cananea, era probabile che si parlasse una lingua affine all'ebraica. Il racconto non fa parola poi di alcun loro sentimento di solidarietà nazionale, di affinità etnica o religiosa, di fratellanza, come sarebbe stato naturale che quelle levatrici provassero verso le madri ebree loro sorelle, se fossero state della stessa razza o dello stesso popolo; il testo parla soltanto di *timor di Dio*, cioè di quel senso di onestà, di bontà, di renitenza al peccato che era considerata una dote umana e non soltanto ebraica. Le levatrici richiamate all'ordine dal re e rimproverate per la loro disobbedienza, si scusarono dicendo che le donne ebree non erano come quelle egiziane e partorivano prima che giungesse l'ostetrica. Da che cosa dipendeva e in che cosa consisteva quella specie di privilegio fisico delle donne ebree, per le quali il parto era facile, sollecito, quasi immediato? Le ebree, nel linguaggio ginecologico delle ostetriche di quei tempi, erano *chajòth*, termine che è stato variamente inteso e può avere il senso di « pratiche, esperte nel partorire » come fossero state le ostetriche di sé stesse e sarebbe un aramaismo perchè *levatrici* si dice in arameo *chajathà*; oppure può voler dire « fiere

selvagge, bestie » le quali non hanno bisogno di ostetriche; o donne « forti, sane, vigorose, di sorprendente vitalità » per cui la levatrice era superflua. E pare che il re accettasse la spiegazione, che poteva essere tanto un complimento, quanto un insulto per le madri d'Israele: ed è probabile che egli la intendesse nel senso dispregiativo e ne fosse soddisfatto, tanto che ricorse ad un metodo più spicciativo e sicuro: quello di sostituire alle pietose e tarde levatrici il Nilo che, quando non è in magra, è capace di annegare e d'inghiottire senza riguardo anche i neonati ebrei.

Le ostetriche furono premiate per il loro cuore gentile e per la loro onesta condotta, perchè, dice il testo, con un'altra frase un po' oscura, Dio « fece loro case ». *Case* può voler dire felici e numerose famiglie, tranquilli e prosperi focolai (*II Sam.*, VII, 11; *I Re*, II, 24) o larga clientela, oppure vuol dire che esse riuscirono coll'aiuto di Dio ad accasarsi e furono così liberate dalla loro incomoda professione, la quale pare non fosse esercitata altro che dalle donne nubili. Ma può anche intendersi che oggetto della divina bontà invece che le ostetriche fossero stati gli ebrei (il complemento di termine è infatti posto al maschile, *la-hém*, anzichè al femminile) e vorrebbe dire che la condotta onesta ed umana delle levatrici, avendo lasciato sopravvivere i maschi, aveva accresciuto le case, cioè le famiglie ebraiche.

L'antisemitismo di Stato non aveva fino ad allora contaminato il popolo; le povere levatrici avevano avuto il coraggio di sfidare l'ira crudele e le leggi infami del monarca per obbedire al loro dovere professionale e alla loro umana coscienza. Se fossero vissute in questo secolo, esse avrebbero meritato un diploma, un monumento, un ricordo; ma forse basta loro ed è superiore a qualunque elogio o memoria l'essere entrate, umili eroine, nelle eterne pagine della Bibbia.

Ma poi a collaborare all'infanticidio fu chiamato tutto il popolo. In che modo la plebe egiziana rispondesse all'editto non si sa. Probabilmente, come abbiamo constatato nella più recente tragedia, ci sarà stato chi avrà creduto — come dice il Kalish, commentatore inglese della Bibbia — di fare atto di lealtà denunciando alle autorità la nascita degli ebrei, ed avrà considerato tradimento ogni atto di pietà o di pietismo, secondo la più aggiornata terminologia, e ci sarà stato chi avrà invece taciuto ed aiutato le povere mamme ebree a nascondere i loro figliuoli. La leggenda ebraica ha colmato la lacuna della storia con alcuni particolari inediti, alquanto realistici, usciti dalla fantasia di R. Chanèn. Egli dice: Che cosa facevano le buone, virtuose madri d'Israele? Prendevano i figliuoli e li nascondevano nelle grotte. Ma gli egiziani prendevano allora i propri bambini piccoli e li introducevano di soppiatto nelle case degli ebrei, dove si divertivano a pungerli e a pizzicarli, finchè piangevano; all'udir quei pianti, i

bimbi ebrei si mettevano a piangere anche loro e, scoperti così nel loro nascondiglio, venivano presi e gettati nel Nilo.

La leggenda si sbizzarrisce poi in miracolose invenzioni, nell'intento di spiegare come mai gli ebrei potevano sopravvivere a tanto raffinate e crudeli persecuzioni e ne dà il merito, con sentimento molto cavalleresco e gentile, alle mogli. Un'omelia d'un dottore talmudico, Rav 'Avirà, in lode delle donne dice: Si deve alle sante donne di quella generazione se gli Ebrei furono liberati dall'Egitto. Nell'ora in cui esse uscivano ad attingere l'acqua, Iddio Santo Benedetto faceva trovar loro dentro le brocche dei piccoli pesci, sicchè esse attingevano metà acqua e metà pesci; poi mettevano al fuoco due pentole, una per scaldare l'acqua, l'altra per cuocere il pesce e le portavano ai loro mariti, nel campo del lavoro, li lavavano, li pettinavano, porgevano loro da mangiare e da bere e poi tornavano a casa. Allorchè giungeva l'ora del parto, si recavano a partorire in campagna, sotto un melo, come dice il Cantico dei Cantici (VIII, 5) « Io t'ho svegliata all'ombra del melo, dove tua madre ebbe le doglie, dove colle doglie ti partorì ». Iddio inviava allora un angelo dal cielo che lavava e puliva i neonati, come farebbe una levatrice e coglieva per loro due cose rotonde, una piena di miele, l'altra d'olio, come è scritto: « Li allattò col miele tratto dalle pietre e coll'olio attinto al duro macigno » (*Deut*, XXXII, 13). Quando gli egiziani li riconoscevano, si gettavano loro addosso per ucciderli, ma essi venivano miracolosamente inghiottiti dal terreno; gli egiziani allora aravano il suolo sulle schiene dei bambini, ma, dopo che se n'erano andati, i piccoli ebrei rispuntavano su dalla terra come fa l'erba del campo e, cresciuti, se ne andavano a schiere alle loro case, come armenti di pecore ». In maniera immaginosa quest'omelia vuol dare un'idea del miracolo quasi incredibile che aveva permesso agli ebrei di sopravvivere alla persecuzione e alla schiavitù.

Non meno miracolosa fu la salvezza di Mosè, che nasceva proprio in quel periodo e che la madre aveva affidato alla divina provvidenza, deponendolo sulla sponda del Nilo, in una cesta di giunchi o di papiri. Il racconto nel suo contenuto drammatico è pieno di imprevisto come un romanzo. Vi hanno parte tre donne: la madre, Jokhéved, della tribù di Levi, moglie di Amràn della stessa famiglia e già madre di Aharon e di Mirjàm; la figlia del re, a cui la leggenda rabbinica ha dato il nome di Bithjah o Bathjah (per analogia forse con quella Bithjah, figlia di Faraone citata in I Cronache, IV, 18) e la sorella Mirjàm posta a guardia del bambino, da lontano, per rendersi conto di quello che ne sarebbe accaduto. Il miracolo più meraviglioso, in cui risuona quasi la nota umoristica della storia o meglio della divina giustizia che — come dice il poeta dei Salmi (II, 4; LIX, 9)

— ride dei monarchi e dei loro cattivi piani, è che tocca proprio alla figlia del re salvare dalle acque in cui doveva perire colui che era destinato a riscattare dalla schiavitù, per farne un popolo libero e grande, gli Ebrei condannati dal padre alla distruzione. La principessa acconsentiva, in uno slancio di pietà ammirevole ed inaspettata, ad affidare il figlio ad una balia ebrea (che in realtà era la madre stessa del bambino), a ricompensare il suo servizio di nutrice, per poi appena che fosse divezzato, accogliere il piccolo ebreo a corte *come un figliuolo* e a dargli quel nome che fu l'unico suo e che fece dimenticare quell'altro che egli aveva avuto certo dalla madre e dal padre appena nato. Il nome Moshéh è da alcuni considerato la forma ebraizzata d'una parola egiziana, che probabilmente voleva significare « figlio del Nilo »; l'averlo fatto derivare da una radice ebraica si spiega col desiderio di ritrovare nella lingua nazionale un verbo che togliesse a quella parola di origine straniera il suo sapore e colore egiziano e pagano. Altri lo fanno derivare dall'egiziano *mase* o *mose*, abbreviazione di nomi quale Ptahmose, Ramose, Tutmose, o quale contrazione di Mo-WeShé che vorrebbe dire: l'acqua è quella che t'ha guardato e quindi « guardato o salvato dall'acqua ».

Come mai Mosé, allevato in un ambiente completamente e aristocraticamente egiziano, ebbe modo di entrare a contatto colla popolazione degli schiavi suoi consanguinei, la Scrittura non lo dice. Può essere che la madre vera, nelle sue fuggevoli visite al figliuolo che forse le erano consentite dal cuore gentile della principessa, gli avesse rivelato la sua nascita o che la maldicenza dei cortigiani gli avesse fatto sospettare una sua origine diversa e meno nobile di quella reale. Il fatto più importante è che Mosè non si vergognò del suo sangue plebeo, non sdegnò i suoi correligionari schiavi, non tradì la sua famiglia e la sua origine per godere le agiatezze e le gioie che gli offriva la corte, per sentirsi egiziano cogli egiziani dominatori ed oziosi, anzichè ebreo cogli ebrei schiavi. Tutto ciò è detto dalla Bibbia con una laconicità impareggiabile: « In quel tempo, quando Mosè fu diventato grande, uscì verso i suoi fratelli e vide le loro penose fatiche ». Si limitò ad osservare lo spettacolo della loro schiavitù come un estraneo, come un uomo qualunque, oppure sentì nelle sue carni e nel suo cuore fraterno quanto doveva esser grande la loro tragedia e immensa la loro miseria?

In quella parola « vide » i Rabbini leggono la pietà e il pianto solidale di Mosè. « Oh, come soffro per voi e come vorrei morire per voi, perchè so che non esiste fatica più dura che quella di lavorare il fango ». E, chinata anche egli la schiena, aiutava or l'uno or l'altro. Un grande sapiente, R. Eleazar, figlio di R. Jehudah, descriveva in un modo altrettanto drammatico la scena di quegli incontri. « Mosè

osservava che un piccolo ebreo portava un grosso carico e un grosso ebreo ne portava uno piccolo, che il carico di un uomo pesava sulle deboli spalle d'una donna, e viceversa, che quello di un vecchio gravava sulla schiena di un giovane e viceversa, per cui, lasciato il suo plotone di scorta, si avvicinava loro per correggere quanto c'era di anormale e d'ingiusto nella loro fatica, come se lo facesse per dar la mano e collaborare colle regie autorità. Dio allora gli avrebbe detto: « Tu hai lasciato le tue occupazioni per prendere parte alle pene degli Ebrei, dando prova verso di loro di un forte sentimento fraterno; io lascio le supreme e le umili sfere per venire a parlare con te ».

Due tristi episodi a cui assisté in quei contatti cogli Ebrei sul campo delle loro fatiche furono l'inizio della sua ribellione alle ingiustizie sociali e agli odi fra gli uomini e furono i suoi primi tentativi di difesa della giustizia e dell'amore del prossimo che è la missione più cospicua e più alta del profeta. Fuggito dall'Egitto e rifugiatosi nel paese di Midian, anche là, appena giunto, fuggiasco e solo com'era, prese la difesa di alcune ragazze maltrattate dai pastori del luogo. Son tre episodi in cui le vittime della prepotenza e gli oggetti della sua difesa sono i deboli, gli offesi di diversa origine: nel primo caso è uno schiavo *ebreo* colpito dalla sferza del sorvegliante o dell'aguzzino *egiziano*; nel secondo caso è un *ebreo* colpito ingiustamente da un altro *ebreo* durante una lite; nel terzo sono *sette ragazze di Midian* allontanate colla violenza dai pastori che, essendo i più forti, volevano avere la precedenza nell'abbeverare il gregge.

Si ripeteva sotto altro clima e in circostanze e con particolari diversi l'episodio di Eliezer e di Giacobbe presso i pozzi, dove le ragazze del luogo venivano ad attingere acqua o ad abbeverare il gregge; anche qui, come nel caso di Rebecca e di Rachele, le ragazze figlie di Reuél, sacerdote di Midian, tornate a casa, raccontano al padre il nobile atto del forestiero, che viene invitato alla loro mensa e, dopo aver preso alloggio presso quella famiglia ospitale, ne sposa la figliuola Zipporàh e ne ha un figliuolo a cui mette nome Ghereshòm, perchè gli era nato mentre egli era *gher* (forestiero, ospite) *sham* (là) *in quella terra straniera*. Il paese di Midian era situato nella regione sud-est della penisola sinaitica, presso il golfo di Akaba. Per l'ebreo Mosè era un paese non più straniero di quanto fosse l'Egitto; ma in Egitto egli era nato, in Egitto ancora vivevano se non i suoi genitori, i suoi fratelli Aronne e Mirjam, e tutti gli altri ebrei, in altro grado suoi fratelli, cioè suoi consanguinei, connazionali, correligionari. Le ragazze avevano detto al padre di essere state difese da un « *uomo egiziano* », non perchè Mosè si fosse presentato come tale, nascondendo o tacendo la sua qualità di ebreo, ma perchè, come osservavano

i rabbini del Midrash, era vestito come un egiziano e aveva parlato quella lingua, per quanto i midianiti avessero un idioma affine all'ebraico.

Secondo il Dr. Hertz dev'esser cagione di meraviglia il contrasto fra l'abbondanza con cui lo scrittore ha narrato il fidanzamento di Isacco e di Giacobbe e la straordinaria e pressochè irriducibile brevità con cui vien data notizia del matrimonio di Mosè. « Quello che potremmo chiamare l'elemento *romantico* della storia di Mosè svanisce come una bolla di sapone; ciò che assorbe il suo spirito è la miseria del suo popolo ». Di fronte al grande problema di un popolo schiavo non era lecito nè a lui nè allo storico di indulgiarsi nelle poetiche aiuole dell'amore, per quanto Mosè non dovesse avere più di vent'anni a quel tempo e la giovinezza fosse propizia al romanticismo.

Un altro problema è quello del nome e della qualità del suocero di Mosè. Qui è chiamato Reuél, *Cohen* di Midian; più avanti (III, 1; IV, 18; XVIII, 1) è chiamato invece Jéther o Jthrò; in Numeri (X, 29) e in Giudici (IV, 11) ha nome Chovàv ed è detto figlio di Reuél, il quale sarebbe stato dunque il nome del nonno; non è raro infatti nella Bibbia che si dia talvolta al nonno il qualificativo di padre, come ad Abramo nei confronti di Giacobbe (*Genesi* XXVIII, 13; XXXI, 42; XXXII, 10) e a Nachòr nei confronti di Labano, ecc. Il suocero di Mosè ha poi il titolo di *Cohen*, che non sempre sta ad indicare una funzione religiosa, quella cioè di sacerdote pagano o ebreo, ma può designare anche un'alta carica civile, tant'è vero che son chiamati *Cohanim* i figliuoli di David (*II Samuele*, VIII, 18) che, non essendo di famiglia sacerdotale, non potevano adempiere a mansioni di culto e che, nel passo parallelo del I Libro delle Cronache (XVIII, 17), sono chiamati non più *Cohanim* ma i « primi accanto al re » (*ha-rishonim ie-jad ha-mélech*). « Ogni capo-famiglia era *Cohen*. In molte pie tribù il capo si chiamava *Cohen* (*Genesi*, II, 16; III, 1); i notabili si chiamavano *Cohanim* (*Giobbe*, XII, 19). La versione aramaica di Onqelòs traduce il termine *Cohen* del nostro passo con *Rabbà*; Rashi lo spiega: *rav she-bahém* (il maggiore, il superiore, il capo fra loro).

Passarono così molti anni, forse una sessantina, durante i quali nulla ci fu di cambiato nella condizione degli Ebrei. La morte del Faraone che li aveva perseguitati e che aveva regnato 67 anni, ridestò in loro qualche barlume di speranza, come accade quando muore un tiranno, e i loro sospiri, le loro grida fino ad allora represses si manifestarono più apertamente; oppure, ciò che è più probabile, avendo veduto che l'avvento del nuovo monarca, Menephtah, non aveva recato alcun miglioramento alle loro pene, stanchi di così

lungo martirio, invocarono con più disperato fervore la divina pietà. E Iddio accolse le loro preghiere.

All'ardua impresa di liberazione, di cui era suonata l'ora, fu chiamato Mosè che, da quando si era rifugiato nel paese di Midian, faceva il pastore delle greggi del suocero. Sembra che fra la guida delle pecore e il governo morale e politico degli uomini ci sia una qualche affinità e che non sia difficile — o che almeno non fosse difficile nè raro in quei tempi semplici ed antichi — di passare dall'un mestiere all'altro; esempi: Mosè ed Amos, Saul e David. E' probabile che, nelle solitudini senza confini del deserto, egli ripensasse alle moltitudini dei fratelli schiavi che aveva lasciato in Egitto e che, alla notizia della morte del tiranno, qualche prospettiva o qualche piano di liberazione fosse balenato alla sua mente. Oppure egli si era ormai rassegnato al suo umile lavoro, alla sua solitudine, alla monotonia delle sue giornate e aveva dimenticato le pene dei suoi fratelli nella libertà, nella quiete, nella serenità della sua vita familiare?

Da questo abbandono o da questa rassegnazione Mosè viene destato, per un prodigioso fenomeno e per un invito celeste, dalla vista di un cespuglio di spini avvolto nel fuoco senza però consumarsi e dall'apparizione di un angelo in mezzo alle fiamme.

Nel rovelto ardente si è voluta vedere più di un'allegoria; o l'esplosione di quella latente energia che era rimasta fino ad allora addormentata nello spirito di Mosè, il riaccendersi del fuoco che gli ardeva dentro fino dalla giovinezza e che era soltanto sopito ma non spento nonostante l'età (anche Geremia (XX, 9) parla di un fuoco ardente che gli brucia nel cuore e che egli non riesce a soffocare) oppure l'indistruttibile fuoco che infiamma l'esile corpo del popolo d'Israele e dal quale si sprigiona, nei momenti di grazia, la voce dello spirito infinito; o anche, come dice Ibn Ezra, nel cespuglio di rovi del deserto si può vedere l'immagine del popolo ebraico e nel fuoco che lo brucia senza consumarlo la figura del nemico che non riesce a distruggerlo e a ridurlo in cenere per quanto faccia.

Di mezzo al rovelto la voce di Dio chiama: cioè, volendo seguire la prima allegoria, nella sopita o inaridita coscienza di Mosè si riaccende il fuoco della giustizia, il bisogno dell'azione, e risuona d'un tratto come una squilla il ricordo del Dio dei suoi padri che, avendo un giorno promesso la terra del popolo che lo adora e lo rappresenta anche nell'esilio, anche nella schiavitù, anche nell'abbattimento e nell'abbruttimento a cui è ridotto, deve aver accolto il suo grido di aiuto, deve aver provato pietà dei suoi dolori che sono diventati troppo lunghi e troppo strazianti. E' a lui, Mosè, che spetta dunque di compiere la grande, ardua ma urgente impresa, poichè in tanti

anni nessuno è sorto dal seno di quel popolo a tentarla. Ma a questo punto, di fronte all'appello dell'ideale, alla voce della giustizia, all'invito che gli viene dalle sofferenze umane dei suoi fratelli, dai ricordi, dalle aspirazioni, dai sogni, dalle necessità della sua gente, Mosè si domanda se è degno, se è capace, se è adatto al difficile compito, se può, senza peccare di presunzione e di orgoglio, assumersi l'incarico di indurre il re di un grande paese a concedere la libertà ad una folla di schiavi stranieri che servono alla sua ambizione e alla sua grandezza. « La missione profetica dà l'impressione di essere una dura costrizione, dalla quale però non c'è via di scampo. I compiti da essa imposti esigono forza d'animo, coraggio. Mosè e Geremia rifiutano perchè temono di non riuscire. » (J. KAUFMANN - *Toled. ha-emunah*. I, 726; II, 232).

Mosè sarà designato più tardi dalla Scrittura stessa col titolo di « uomo molto umile »; e veramente egli è tale fino dall'alba della sua vocazione. Il profeta non è un essere vanitoso; esso ha la coscienza della inadeguatezza umana dinanzi alla missione di maestro, di guida, di liberatore dai vizi, dalle ingiustizie, dalla servitù delle passioni e dalla tirannide. « Chi sono io per osare di presentarmi dal Faraone e per aver la pretesa di riuscire a liberare i figli d'Israele dall'Egitto? » L'uomo è nulla, se non lo soccorre l'aiuto di Dio. « Se l'Eterno non edifica la casa, invano vi si affaticano i costruttori; se l'Eterno non vigila sulla città, invano vi attenderà il guardiano. » (*Salmi*, CXXVII, 1). Alla umana incertezza, alla modestia di Mosè risponde la voce di Dio, l'Onnipotente redentore degli oppressi: « Io sarò con te. » Non doveva bastare? Per lui forse bastava; ma sarebbe bastato per coloro ai quali era inviato, agli schiavi stanchi e scettici, dopo tanti anni di oppressione?

« Avvezzo alla sferza e al bastone, può sentir il dolore e l'offesa morale, oltre allo strazio fisico, o può avere altre preoccupazioni oltre a quelle quotidiane un popolo che si dibatte nella valle dell'esilio, fosca come l'inferno? Vite inaridita, fiore marcito, può ravvivarlo la rugiada? Anche quando squilli la tromba o si alzi il vessillo, potrà destarsi il morto? potrà scuotersi il morto? »

(H. N. BIALIK, *Erba del campo è il popolo*).

Mosè dubita infatti dell'accoglienza che gli faranno i figli d'Israele, dubita di poter fornire loro i titoli legittimi, sufficienti della sua missione, le credenziali della sua nomina. « Io - dice - mi reco dai figli d'Israele e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha inviato da voi. Ma se essi mi chiederanno: che nome ha questo Dio che ti manda, che cosa dovrò dir loro? » L'obiezione di Mosè può parere strana e tale

da mascherare le sue tergiversazioni e i suoi timori, piuttosto che vincere l'incredulità apatica dei suoi fratelli schiavi. Dio si era chiaramente e inequivocabilmente qualificato: era quel Dio che gli ebrei già conoscevano, perchè era quello medesimo che i loro padri avevano adorato; e quel Dio stesso, storicamente noto, diceva di esser venuto a liberare dall'Egitto il suo popolo per condurlo in un vasto, fertile paese, stillante latte e miele, e per incoraggiar Mosè nella sua missione gli aveva promesso di essergli vicino. Non essendo più lecita alcuna obiezione da parte sua, ora Mosè prospettava quelle che avrebbero potuto essere fatte dagli ebrei, ed attribuiva loro una specie di inchiesta, sotto forma di domanda intorno al nome del suo augusto mandante. Il dubbio era una nuova espressione della sua modestia, del suo senso di inadeguatezza alla gigantesca impresa, della sua irresolutezza, perchè capiva che Dio soccorre, aiuta, collabora nella misura in cui gli uomini agiscono, nella misura della loro capacità, delle loro forze, del loro eroismo, del loro spirito di sacrificio, del loro entusiasmo e del loro idealismo. Aveva lui ed avrebbero avuto gli Ebrei tutte queste belle qualità? La loro domanda non era evidentemente una domanda di genere filosofico, teorico, metafisico; essa mirava piuttosto ad ottenere la sicurezza che Mosè agiva per conto di una Potenza della quale era lecito fidarsi e che doveva nel suo nome, che era la sua personalità, presentare tutti gli affidamenti del caso, cioè non solo la forza ma anche la volontà, la decisione, e quindi la garanzia del successo.

Il nome, dice Sforzo, è indice della forma (*zurah*), della costituzione, della figura, del ritratto personale e la forma è la causa essenziale dell'attività specifica di quella data persona. Nome sarebbe, secondo un Midrash antico, sinonimo di potenza (*'ozem ghevurathò*). « Io ti ho lasciato vivere — dice Mosè a Faraone per incarico di Dio — per farti vedere la Mia potenza, e perchè sia divulgato il Mio Nome in tutta la terra. » (*Esodo*, IX, 16). « Quali sono i grandi fatti che tu puoi riferire di Lui, qual'è la sua potenza, perchè noi abbiamo ad ascoltare il messaggio che tu ci porti? » (J. H. HERTZ). Secondo S. D. Luzzatto gli Ebrei avrebbero domandato a Mosè con quali attributi o qualifiche Dio gli si era manifestato (perchè gli attributi sono lo specchio delle azioni e Dio viene qualificato in base a ciò che fa) e la domanda aveva lo scopo di conoscere le sue precise intenzioni. « Come chi domandasse com'era la voce o il volto o i moti di una persona nel momento in cui parlava, per poter dedurre da quelle espressioni esteriori le sue idee, i suoi proponimenti ». In sostanza il dubbio e la sfiducia degli Ebrei non avevano per oggetto Iddio ma si riferivano piuttosto a Mosè, la cui azione sarebbe stata valida, felice, fortunata solo in quanto egli fosse stato investito delle virtù, della autorità, della potenza del suo mandante. « Mosè — dice

Nachmanide — chiese che gli si dicesse chi era che lo inviava, cioè con quale carattere (*middah*), sotto quale veste, con quali attributi e poteri era mandato da loro ». Maimonide fa una lunga dissertazione (*Moreh nevukhim*, I, 63) nella quale si chiede se, parlando d'un nome da comunicare agli Ebrei, Mosè intendesse alludere ad una parola pura e semplice che al solo pronunziarla convincesse gli Ebrei, senza che essa contenesse anche la prova dell'esistenza di Dio e dell'effettivo incarico assegnatogli da Lui; ammessa questa ipotesi - dice - non c'è via di mezzo: o gli Ebrei conoscevano già quel nome o non ne avevano avuto mai cognizione; nel primo caso quel nome non era una prova che venisse a suffragare la missione mosaica; nel secondo caso dov'era la dimostrazione che quello fosse veramente il nome di Dio, dato pure e non concesso che per gli Ebrei la nozione del nome di Dio potesse costituire la prova che chi lo riferiva era il « legato » di Dio? Maimonide tenta di risolvere il problema ricordando che, prima di Mosè, nessuno si era mai presentato agli uomini quale messo di Dio o in veste di profeta, per cui, essendo quello il primo caso, Mosè pensava che la prima cosa che gli sarebbe stata richiesta dagli Ebrei sarebbe stata di dar la prova che nel mondo non c'era che un Dio solo, quello che lo mandava, giacchè gli uomini di allora non riuscivano a concepire l'idea di un Essere unico, immateriale ed infinito, idea, che essendo quindi nuova, esigeva anche un nome nuovo. Tutto questo ragionamento del grande filosofo medioevale parte dalla premessa molto discutibile che gli Ebrei avessero smarrito la nozione monoteistica già radicata nella loro famiglia e che bastasse un nome di difficile contenuto metafisico a risuscitare in loro non solo la nozione dimenticata, ma a persuaderli anche dell'autenticità del mandato che Mosè si attribuiva.

Il Cassuto pensa che « di questo Elohim che gli ha parlato e gli ha affidato la missione di liberare gli oppressi figli del suo popolo, Mosè vorrebbe sapere, e far sapere ai fratelli a cui è inviato, quale sia il nome, ossia, secondo la concezione semitica che nel nome vede l'essenza di ciò che il nome designa, quale sia l'essenza, quale il carattere fondamentale, costitutivo della sua personalità. Essi l'avevano dimenticato nella terra d'esilio e solo era rimasta in loro un'idea vaga del divino: il contatto diretto col personale Dio dei padri era perduto » (CASSUTO, *La questione della Genesi*, 84). Ma è possibile ed è proprio vero che gli Ebrei avevano smarrito completamente la nozione del Dio dei loro padri, che l'avevano dimenticato e che con Lui non avevano più nessun rapporto o contatto? Non è concepibile, come osserva il Gray, che Mosè potesse presentare come Dio dei loro padri un Dio a loro completamente ignoto e dimenticato e quindi si deve pensare che gli Ebrei volessero conoscere con quali attributi, qualità, potenze, affidamenti il vecchio Dio dei padri, che pareva averli abban-

donati, si ripresentava a loro. Ed è appunto all'annuncio, alla promessa, al memore pensiero del Dio dei Padri che veniva a sostenere ed a proteggere i nipoti come aveva vigilato sui nonni, che il popolo *crede*, cioè riacquista la sua *fiducia* nella divinità mai dimenticata. Non si tratta d'una nuova *fede* nè d'un nuovo contatto personale con un Dio tramontato dall'orizzonte di quelle genti schiave, ma del rifiorire della *fiducia* loro nel vecchio Dio di Abramo, d'Isacco e di Giacobbe.

Da qualche studioso moderno si è creduto di scoprire nella richiesta del *nome* da parte di Mosè la traccia di quella credenza e superstizione comune al paganesimo, che sarebbe stata allora condivisa anche dagli Ebrei, secondo la quale si poteva servirsi del nome del dio quale scongiuro per esercitare magicamente un'influenza su di lui. « Si è con ragione ammesso - scrive Buber (*Königtum Gottes*, Berlino, 1936, pag. 82) - che la domanda di Mosè si dovesse riferire alle credenze primitive sulla potenza magica del nome. Si era convinti allora di avere dio in propria balia grazie alla conoscenza del suo nome (*Gunkel*). Quella credenza non era presso nessun popolo dell'antichità così profonda come in Egitto, dove si poteva diventare perfino dio mediante la conoscenza di un segreto nome divino. Mosè non ammetteva che il popolo, quando gli avesse nominato il *Dio dei Padri* quale suo mandante, gli chiedesse come Egli si chiamava. Questo assurdo non è immaginabile presso nessun popolo al mondo, tanto meno poi da parte di quel popolo la cui conoscenza della tradizione l'autore del colloquio presso il roveto non poteva certo mettere in dubbio. La domanda che Mosè si attendeva da parte del popolo non si riferiva al nome in sè, alla sua consistenza sillabica (*Lautbestand*), ma al suo segreto ed alla sua possibile funzione magica ed il racconto biblico avrebbe avuto in sostanza lo scopo di combattere presso gli Ebrei il carattere magico della religione (M. BUBER, *Der Glaube des Judentums. Kampf um Israel*. Berlin, 1933, p. 42).

Il Buber non fa che attingere ai critici moderni (*Gunkel, Weber*) una notizia e un'idea già note a Maimonide, colla differenza che, mentre lo scrittore vivente attribuisce la superstizione magica anche agli Ebrei stessi, che avrebbero voluto saper come agire in modo vigoroso mediante gli scongiuri sopra Iddio perchè li soccorresse *subito*, il filosofo medioevale, più rispettoso dell'intelletto degli antichi Ebrei, la attribuisce ai Sabei, cioè ai pagani adoratori degli astri, che credevano negli spiriti delle stelle, negli scongiuri, nei talismani.

La spiegazione del Buber è ripudiata da J. Kauffmann (*Toled. ha-emunah ha-israelith*, I, p. 481) come artificiosa e forzata. Egli nota che in tutto l'ebraismo, biblico e rabbinico, non c'è traccia della credenza al potere magico del *nome* su Dio stesso. La Bibbia non

conosce alcun atto di magia esercitato mediante il nome di un dio o di uno spirito e il ripudio di questa superstizione era impresso in ogni cellula della struttura organica della Torah.

Quale fu dunque il nome che Dio rivelò a Mosè? Un nome un po' complicato e nuovo: *Ehjéh ashèr Ehjéh* (III, 14) (Io sono Colui che sono) o in forma più breve *Ehjéh* che, come voce verbale se non come sostantivo, era stato pronunciato due versi prima. Che cosa significava quel *Nome*? I sapienti del Talmud lo interpretano come se « il Santo Benedetto Iddio avesse detto a Mosè: Va' a dire agli Ebrei: Io sono stato con voi in questo servaggio, Io sarò con voi nel servaggio dei Regni », cioè in tutte le età, in tutti i luoghi, presso tutte le genti e gli Stati che vi terranno schiavi, Io sarò al vostro fianco. A questa promessa che, se recava l'annuncio consolatore della vicinanza, della protezione, del soccorso divino, conteneva anche la notizia di future oppressioni e sventure, Mosè non poté a meno di osservare: « Oh, Signore del Mondo, basta a ciascun'ora il suo affanno! » (Il Vangelo ripeterà la stessa frase, sebbene con altra intenzione; vedi *Matteo*, VI, 34). Iddio gli rispose: « Hai ragione. Va' a dir loro: « *Ehjéh* mi ha mandato a voi! » (*Talmud, Berachòth*, 9). Quel *Nome* significava dunque che Dio è *sempre* presente e vicino dovunque si pena; ma agli Ebrei doveva esser risparmiato in quell'occasione l'annuncio delle future sofferenze, limitando per loro al solo *Ehjéh* il nome divino, poichè la sua formula intera (*Ehjéh ashèr Ehjéh*) insieme col suo pregnante significato era riservato al solo Mosè.

Un'altra parafrasi rabbinica attribuita a R. Izchàq suona: Dio disse a Mosè: Di' loro: « Io quale fui sempre e quale sono adesso, sarò anche in avvenire », cioè per Iddio non esiste nè passato nè futuro, ma tutto e sempre è presente, senza mutamento alcuno; Egli, cioè, è l'Ente necessario, unico, eterno.

Il concetto essenziale del nome è dunque quello dell'eternità, della immutabilità. Così Saadjàh: « Colui che non è passato e non passerà, ma è il primo e sarà l'ultimo » (che è il concetto di Isaia - XLI, 4; XLIV, 6; XLVIII, 12).

Secondo Nachmanide la leggenda dei rabbini voleva dire: gli Ebrei non hanno bisogno d'altre prove sulla tua legittima missione, perchè Io sarò con loro in qualunque doloroso evento m'invochino; nè ci può essere dimostrazione migliore di questa che Israele ha Dio vicino in ogni momento e che nel mondo c'è un giudice supremo. Nachmanide stesso interpreta l'appellativo così: come tu sei con Me, così Io sono con te; nello stesso modo in cui tu ti conduci nella vita e fra gli uomini, così Io mi conduco con te; e vorrebbe quindi designare il Dio giusto, simbolo e modello della giustizia retributrice e

distributiva. Più aderente alla perifrasi di R. Izchaq è la interpretazione di Jehudah ha-Levi (*Kuzari*, IV, 3).

Per Maimonide l'appellativo significa: l'essere che è l'essere, ossia l'Ente la cui esistenza è necessaria, che non fu mai non esistente né lo sarà mai (*Moreh nevukhim*, I. c.). Il pronome relativo *ashèr* (che, il quale) sarebbe, secondo Maimonide, una specie di congiunzione o aggettivo congiuntivo, come lo chiamavano i grammatici arabi, che richiede quale complemento una proposizione aggiuntiva o aggiunta rappresentate dal secondo *Ehjéh*. Il primo *Ehjéh* sarebbe quindi il soggetto, il secondo sarebbe l'attributo e insieme significherebbero che in Dio c'è assoluta identità fra soggetto e attributo.

L'Albo (*Iqqarim*, II, 27) scrive aristotelicamente che Mosè credeva che colui che gli era apparso potesse essere una delle Intelligenze separate, la cui esistenza dipende da altri, per cui non avrebbe avuto la capacità di agire come desiderava se qualcuno fosse intervenuto ad impedirglielo. Perciò Dio gli rispose che il suo nome era: « Io sono quello che sono », cioè l'Ente la cui esistenza dipende da sé medesimo e non da altri, ed è quindi in grado di fare tutto ciò che vuole.

Secondo S. D. Luzzatto Dio avrebbe detto: « Il mio nome è *Ehjéh* (Io sono); l'attributo con cui io mi presento a te ed a loro è: *Io sono*, perchè veramente *Io sono*, cioè Io sono sempre presente; voi constaterete che Dio è in mezzo a voi e che non vi abbandonerà fino alla completa realizzazione della promessa; è con questo carattere, attributo, volontà, intenzione che io ti mando. Trent'anni più tardi il Luzzatto preferiva quest'altra interpretazione: « Sarò quel che sarò », vale a dire farò per voi quello che mai non feci finora.

Per Benamozegh l'*Ehjéh* allude all'Ente infinito, innominato e innominabile. « Dio è intelligente, intelligenza e intelligibile; intelligente come Ente, intelligenza come mente, intelligibile come causa. Questi momenti della esistenza divina formano gli elementi costitutivi inseparabili della sua eterna e indivisibile coscienza, del suo *Me* adorabile, perchè lo *intelligente* eterno *intelligendo* eternamente lo eterno *intelligibile*, ne produce la eterna sua coscienza rappresentata in tutte le sue parti nell'affermazione che di sé stesso profferisce dicendo: — Io sono l'Ente, *Ehjéh ashèr Ehjéh*. Nell'io o *Ehjéh* esprimendone l'intelligente o Ente infinito; nell'*ashèr* la copula, l'affermazione, l'intelligenza; nell'ultimo *Ehjéh* l'Ente reso a sé stesso intelligibile col primo atto della sua eterna causalità *ad intra*. La coscienza tutta sacrosanta di Dio è da lui stesso formulata nell'*Ehjéh ashèr Ehjéh*: Dio che pensa - l'atto del suo pensiero - l'oggetto del suo pensiero » (*Dio*, p. 84).

Le tre voci sarebbero un nome omogeneo, anzichè una proposizione semplice. « Si giungeva così - come dice Renan - ad una specie di metafisica. »

Martin Buber nega che quel nome abbia un significato teologico o filosofico, perchè « Gott macht keine theologischen Aussagen », Dio non fa dichiarazioni teologiche. Secondo lui la frase vuol dire: « Ich werde dasein als der ich dasein werde », cioè: Voi non avete bisogno di usare scongiuri su di me, perchè Io sono sempre presente, sono sempre vicino a voi, ma voi non potete neppure usare scongiuri, perchè Io sarò ogni volta vicino a voi quale dovrò essere, e non anticipo le mie manifestazioni; anche se non imparerete a venirmi incontro, mi incontrerete se voi mi verrete incontro. (BUBER, *Kampf um Israel*, p. 43, 53; *Königtum Gottes*, p. 83-84, 234-238; *Moses*, p. 51-55).

Al contrario Israel Mattuck, rabbino della Liberal Jewish Synagogue di Londra e capo del Giudaismo Liberale d'Inghilterra, pensa che risale ad antiche età quella corrente di pensiero nella religione degli Ebrei che aspirava a trascendere tutte le categorie umane nella concezione di Dio e il nostro passo ne è una prova. « Allorchè Mosè chiese a Dio di definire sé stesso ricevette una risposta che ha messo in imbarazzo i dotti ma che non dovette sorprendere l'autore di quel racconto. E' da supporre che lo scrittore intendesse di definire Dio come "Ente". L'ebraico biblico manca di termini astratti, per cui le idee astratte debbono essere espresse mediante circonlocuzioni. » (*The Thought of the Prophets*, Londra, 1953, p. 55).

Per quanto il significato del Nome dovesse esser chiaro alla mente di Mosè più che non sia alla nostra, esso non lo rimosse per ciò dalle sue esitazioni, fino al punto che Dio dovette tornare alla prima e più comprensibile definizione del suo Essere, alla formula storica: « Dirai ai figli d'Israele: il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha inviato a voi; questo è il mio Nome per sempre, questo è il modo con cui io devo esser chiamato per tutti i secoli » (*Esodo*, III, 15). Non un Dio nuovo, ma l'antico, il noto, l'eterno Dio degli Avi.

A questa dichiarazione Dio faceva seguire la rinnovata promessa del suo aiuto insieme all'esposizione delle miracolose vicende, delle alterne fasi, degli ostacoli che avrebbero dovuto esser superati, fino all'ultimo atto della grande lotta, fino alla liberazione. Ma neppure questo bastò a rimuovere Mosè dai suoi timori e dai suoi dubbi. In che modo avrebbe egli potuto dimostrare l'autenticità della sua missione se gli Ebrei non gli avessero creduto? In una maniera efficace

cissima, gli fu risposto: facendo dei miracoli, come quelli che gli venivano *ipso facto* mostrati o come altri di cui gli si dava l'annuncio insieme colla facoltà di eseguirli. A quest'argomento Mosè non replicò nè obiettò nulla. Noi potremmo osservare, coll'autorità medesima di Mosè e della Bibbia, che il miracolo non è sempre una prova dell'autenticità di una missione e della verità d'una profezia. Perfino i maghi dell'Egitto faranno più tardi i loro bei miracoli (*Esodo*, VII, 11, 12, 22; VIII, 3) e Mosè stesso avvertirà che anche i falsi profeti possono talvolta produrre i loro segni e i loro prodigi senza che questi siano prova della legittimità della loro azione (*Deut.* XIII, 2 sgg.). Più tardi anzi Michah e Geremia denunciavano gli pseudo profeti a cui il popolo prestava fede mentre la negava a loro (*Michah*, III, 5; *Geremia*, XXIII, 9 sgg.). Mancandogli l'esperienza che farà nel corso della vita e quella che dalla storia e dalla loro azione ritrarranno Isaia, Michah e Geremia, intorno alla difficoltà di essere ascoltato da chi non vuol sentire, pare che Mosè non mettesse in dubbio in quel momento l'efficacia dei miracoli. Ma ricorse allora ad un altro argomento e parlò di una dote essenziale che gli mancava e che per un profeta, per l'incarico di una missione diplomatica e politica presso una Potenza straniera e nemica, d'un apostolato presso i capi di una popolazione oppressa a cui si doveva presentare sotto la veste di redentore inerme, senza eserciti, senza forze, senza precedenti opere e titoli era assolutamente indispensabile; cioè non potè fare a meno di osservare che gli mancava *l'arte oratoria*. « Io non sono un parlatore, nè lo sono mai stato e non ho acquistato questa facoltà oggi durante il nostro colloquio; non avendo mai fatto lunghi discorsi, mi sentirei a disagio se, poco esperto come sono, dovessi tenere fluenti orazioni per convincere i re e per soggiogare le folle ». Non fu difficile da parte del Signore Iddio eliminare anche questa difficoltà. Dio può colmare le deficienze, può correggere i difetti, può trasformare e migliorare i caratteri e le capacità delle persone: chi ha creato gli organi della parola e ha dato agli uni e negato agli altri la favella, la vista, l'udito era in grado di fornire a Mosè la virtù oratoria che gli mancava. Acham Haam, nel suo studio su Mosè, interpreta questa confessione di incapacità oratoria di Mosè come se egli avesse dovuto adoperar la parola non quale strumento di elevazione, non come la veste esteriore di quella divina voce ch'egli aveva dentro, ma come se gli si chiedesse di servirvi della sua dote oratoria quale arma per raggiungere uno scopo qualsiasi, senza che le parole corrispondessero al sentimento sincero, al pensiero onesto. E' un'interpretazione con cui si vorrebbero tradurre le parole di Mosè in uno stile morale e razio-

nalistico, come se la confessione di incapacità oratoria fosse stata un'allegoria o una figura, mentre voleva essere la constatazione di un fatto reale e concreto. Il profeta è un maestro e un oratore e la prima e principale sua dote dev'esser quindi la parola. « Il *navì* sarebbe l'oratore incaricato da Dio di fare una determinata comunicazione, di adempiere ad una missione » (CORNILL, *I Profeti d'Israele*, 1923, p. 10). Il nome stesso di *navì* sta a denotare questo carattere di parlatore, di comunicatore, di predicatore, di oratore ispirato, di interprete di un messaggio divino. Come avrebbe potuto immaginare Mosè che la sua dovesse essere una ipocrita missione o che gli fosse imposto o consigliato di tradire la verità, di mascherare il suo pensiero per opportunismo politico o per manovra diplomatica? Mosè, come Geremia, non era o non credeva di essere un parlatore, il primo perchè le pecore e le solitudini dei pascoli non sono propizie all'esercizio della parola, il secondo perchè era molto giovane, bambino (*jéled*). Però mentre Geremia cedeva appena Dio gli ebbe detto: « Tu dirai quello che Io ti ordinerò di dire. Vedi, Io ho posto le Mie parole nella tua bocca » (*Geremia*, I, 7, 9), Mosè insisteva nel suo rifiuto anche dopo che Dio gli ebbe dichiarato: « Io sarò colla tua bocca; Io ti insegnerò quello che dovrai dire ». Non c'era dunque altro rimedio, se veramente egli aveva una vera renitenza o impedimento a parlare, che dargli un sostituto, un compagno, dotato di quella facoltà che a lui mancava e che sarebbe stato l'oratore, l'interprete ufficiale. Dio propose a questa funzione il fratello Aronne, a cui egli avrebbe suggerito o — come dice la Bibbia — « messo in bocca » quelle parole che Dio avrebbe direttamente dettato a lui, perchè il fratello le traducesse in vece sua in termini adeguati alla mentalità di chi doveva ascoltarle. Così Mosè sarebbe stato il profeta di Dio, l'ispirato interprete della parola divina e Aronne sarebbe stato il profeta suo, l'interprete, il traduttore (*methurghemàn*, secondo il termine usato da Onqelòs nella versione aramaica) delle sue idee.

Al nuovo inaspettato incomprensibile rifiuto (« Deh, o mio Signore, manda di grazia qualunque altro tu voglia, ma non me »), Iddio - se è lecito dir così - perdette la pazienza e, senza prendere in considerazione la tenace repulsa, si limitò a dargli la notizia che Aronne gli sarebbe venuto incontro per partecipare con lui alla missione e recare al popolo colla sua faconda eloquenza l'annuncio della redenzione.

Mosè, dopo che tutte le ragioni o i pretesti per il gran rifiuto risultarono vani, si decise a tornare a casa per prendere congedo dal

suocero a cui, come motivo del suo viaggio, allegò il desiderio di rivedere i suoi fratelli se erano ancora in vita. Quindi caricati sull'asino la moglie ed i figliuoli tornò, dopo i lunghi anni di lontananza, in Egitto, dove intanto erano morti tutti quelli che avevano ragioni di rancore e di inimicizia verso di lui.

Durante il viaggio accadde un episodio strano che, dal laconico racconto della Scrittura, risulta poco chiaro. Il testo dice: « Lungo la strada, nell'albergo, il Signore lo colpì e fu sul punto di farlo morire. Zipporah prese allora una selce e tagliò il prepuzio di suo figlio e lo gettò ai piedi di lui dicendo: Tu sei per me uno sposo di sangue. E dopo che (Iddio) l'ebbe lasciato, ella disse: « Sposo di sangue per la circoncisione » (IV, 24-26). Non è chiaro chi era stato posto in pericolo di vita, se Mosè o il figlio, e quale dei due figliuoli che erano con lui. Taluno ritiene che il colpito fosse Mosè perchè aveva trascurato di circoncidere il secondogenito Eliezer, sia perchè aveva avuto fretta di partire per eseguire la missione affidatagli, sia perchè aveva ceduto alla volontà della moglie di rimandare il rito fino ai 13 anni, secondo il costume delle tribù midianite ed ismaelite; allora Zipporah, o per essersi resa conto da sé stessa della causa che aveva provocato la grave malattia del marito o per consiglio di lui stesso si era affrettata ad eseguire, coi mezzi che aveva, l'operazione, gettando poi ai piedi di Mosè il lembo di pelle recisa e rimproverando il bambino di essere stato la causa involontaria del pericolo corso dal padre. Altri pensano che il colpito fosse il figliuolo maggiore Ghereshòm (il primogenito, in corrispondenza al « figlio mio primogenito, Israele » e al primogenito di Faraone ai quali si accenna nei due versi precedenti) e il circonciso fosse invece il minore Eliezer e che il rimprovero fosse rivolto a Mosè che aveva messo in pericolo la sua vita ed era stato salvato solo grazie al sangue innocente e puro del figliuolo, che era come un'offerta espiatoria. La versione aramaica di Onqelòs suona: « senza il sangue della circoncisione di costui, il mio sposo sarebbe stato condannato a morire ».

Secondo Renan l'operazione si faceva spesso prima del matrimonio, ciò che egli deduce dall'episodio del principe di Sichèm che si era sottoposto alla *milah* per sposare Dina, figlia di Giacobbe (*Genesis*, XXXIV, 14 sgg.), per cui il giovane sposo si sarebbe chiamato *hatan damim* - *fiancé sanglant*. Alcune tribù arabe hanno ancora lo stesso uso. (RENAN, *Hist. p. d'Israel*, I, 125).

Può darsi che il giovane che sposava una illibata donzella prendesse, dopo consumato il matrimonio, il titolo di *hatan damim*, titolo

che Zipporah applica in quest'occasione a Mosè, aggiungendovi come necessaria chiosa la parola *lamuloth*, come per dirgli: « tu sei ancora una volta per me "sposo del sangue" per effetto di questa circoncisione, la quale, avendo contribuito a conservarti al mio affetto, è come una nuova consacrazione del nostro nodo, e come un nuovo rito nuziale; allo stesso modo che il mio vergine sangue è stato l'olocausto offerto al nostro amore, il simbolo, l'arra, il suggello della nostra unione, così è il sangue innocente del mio figliuolo da me offerto a Dio per la tua salute ».

Comunque sia, è lecito domandare perchè Mosè aveva lasciato il figliuolo incirconciso? Non era una condiscendenza verso la moglie non ebrea nè un atto di assimilazione, perchè è la donna medesima che fa l'operazione nè si può dire che gli Ebrei in Egitto avessero dimenticato o trascurato la cerimonia nella lunga dimora fra gli stranieri e durante la dura vita della schiavitù e delle persecuzioni, perchè, secondo la testimonianza del Libro di Giosuè (V, 5) « Tutta la popolazione ebraica dell'esodo era stata circoncesa, mentre non lo era quella nata nel deserto, lungo il viaggio, dopo l'uscita dall'Egitto ». La circoncisione poi non era un rito solamente ebraico, ma era praticata anche dagli egiziani e dalle popolazioni della Siria e dell'Arabia. L'unica ipotesi plausibile è che il bambino fosse nato proprio nei giorni che avevano preceduto la partenza e il padre non avesse voluto sottoporlo all'operazione proprio alla vigilia di un lungo viaggio e non già, come pensa Cassuto, per credersi esonerato dal fatto di risiedere in paese straniero o dal considerarsi quale viandante come gli ebrei del deserto dopo l'esodo egiziano. La storia non aveva ancora dato notizia della nascita di un suo secondo figliuolo, Eliezer, il cui nome sarà fatto solo più tardi (*Esodo*, XVII, 4), per cui si deve immaginare che fosse nato in quei giorni, nonostante la tarda età di Mosè e il silenzio del racconto. Si potrebbe supporre anche che la malattia da cui fu colto Mosè volesse essere una specie di avvertimento a sollecitare il viaggio, reso molto più lento dalla presenza della famiglia (una donna e due figliuoli) che si era portato dietro e quindi dalla necessità di farlo a tappe, fermandosi negli alloggi lungo la strada. Sembra infatti che, dopo quell'incidente, la donna coi figliuoli fosse stata rimandata a casa dal padre (Vedi *Esodo*, XVII, 2) e Mosè proseguisse il viaggio da solo, con maggior libertà di movimenti e minori preoccupazioni.

Mosè ed Aronne si incontrarono, come ad un appuntamento fissato dal cielo, presso il *monte di Dio*, come era stato chiamato il luogo dove il profeta aveva veduto il rovelo ardente (III, 1), cioè il Chorév o Sinai e, dopo le necessarie comunicazioni e i necessari accordi, con-

vocarono gli anziani di Israele ai quali Aronne riferì la natura dell'incarico e fornì mediante i miracoli le prove della loro legittima missione. Nessun dubbio od ostacolo incontrarono da parte del popolo, al contrario di quello che Mosè aveva immaginato. Il *popolo prestò fede* e convinto che era suonata l'ora fatidica della libertà e che Dio aveva preso nota delle sue sofferenze, fece atto di omaggio, di adesione e di umile adorazione con inchini e genuflessioni.

Era un buon principio, ma non bastava. Ottenere la fiducia di una popolazione schiava a cui si offre o si fa sperare la libertà non dev'essere impresa molto ardua, specialmente quando si rievocano dolci ricordi e si porta la parola di Dio Onnipotente accompagnata da argomenti irrefutabili quali sono i miracoli. Ma ora veniva la parte più scabrosa e più ardua. Bisognava smuovere il tiranno, convincere il gran re al pietoso e giusto atto. La questione fu presentata in una maniera meno radicale e più blanda di quanto sarebbe stato forse necessario. Non si chiese immediatamente la libertà, ma un permesso temporaneo, una licenza a scopo religioso, cioè la facoltà di compiere un pellegrinaggio nel deserto per celebrare una festa all'*Eterno, Dio d'Israele*. Era naturale che Faraone rifiutasse di obbedire all'invito che gli veniva da un Dio a cui egli non credeva e che o non conosceva veramente o non intendeva di riconoscere. E' probabile che avesse notizie più o meno precise del Dio che quel barbaro proletariato adorava. Gli Ebrei non erano gli ultimi venuti; abitavano in quelle terre da molti anni, anzi da secoli; dovevano avere luoghi di culto, forme e riti religiosi anche pubblici. Se le idee e gli usi degli Ebrei sono terra quasi inesplorata anche oggi, in qualunque paese, presso re e plebi, presso dotti e ignoranti, i quali ne hanno una vaga e superstiziosa conoscenza pure dopo tanti secoli e millenni di convivenza, di contatti, di imitazioni e filiazioni patenti, si può credere quasi alla lettera a Faraone quando negava di avere qualsiasi nozione di quel Dio e ne rifiutava la parola e l'autorità. Se perfino coloro che hanno ricevuto le Sacre Scritture dalla mano degli Ebrei e che da circa due mil'anni le leggono, le studiano, le predicano, non riconoscono più l'autorità e la parola del Dio degli Ebrei, avendole sostituite con altre parole e con altra autorità, non fa meraviglia che un re idolatra, che aveva altri dèi e che si credeva egli stesso un dio, rifiutasse di obbedire ad un ordine o ad un invito venuto da una deità ignota, adorata da una popolazione straniera e schiava.

Non si capisce se, presentando la richiesta o l'ordine nel nome dell'*Eterno Dio d'Israele*, i due oratori volessero influire sull'animo del re con quel nome e con quel titolo che era universale e particolare

al tempo stesso. Cassuto (*Perùsh 'al Séfer Shemòth*, Gerus. 1953) rimprovera — se si può dir così — ai due inviati di non aver seguito fedelmente le istruzioni date loro, di essersi presentati di propria iniziativa al Faraone, anziché limitarsi a parlare agli Ebrei e di aver usato un linguaggio un po' altezzoso e quindi poco opportuno e poco diplomatico, e d'essere stati quindi causa dell'insuccesso patito dopo il primo colloquio presso il re. Ci pare che la critica di Cassuto sia ingiustificata. Se rileggiamo nel capitolo precedente le istruzioni ricevute e le confrontiamo coll'azione dei due fratelli, dovremo convincerci che il modo con cui essi condussero le trattive fu irreprensibile. Il passo principale ed essenziale doveva esser fatto presso Faraone (III, 10), ciò che aveva suggerito a Mosè la prima obiezione (III, 11); l'idea di presentarsi agli ebrei e quindi la seconda obiezione era partita da Mosè stesso (III, 13), il quale, dopo che avesse ottenuto l'adesione degli anziani, come difatti avvenne (III, 29-31), avrebbe dovuto recarsi dal re, ciò che infatti fece subito dopo (IV, 1), per chiedergli che permettesse agli Ebrei di andare in pellegrinaggio nel deserto (III, 18), e fu appunto questo che Mosè domandò (IV, 1) sapendo però *a priori* che la concessione sarebbe stata negata (III, 19), come infatti fu negata (IV, 2) e che, solo dopo una serie di miracoli e di dolorosi colpi, il monarca avrebbe concesso agli Ebrei la libertà di partire dall'Egitto (III, 19-20). Dov'è la *pezizùth* (la fretta, la precipitazione, l'azione irreflessiva) che Cassuto denuncia nei due inviati ed alla quale sarebbe da attribuirsi quell'insuccesso, che invece era stato preveduto fin dal primo istante?

Il discorso che la Scrittura attribuisce ai rappresentanti del popolo (V, 1) dev'essere evidentemente considerato come il riassunto o il succo di quello che essi tennero al re. Noi ci saremmo aspettati una concione secondo tutte le regole della retorica, come quelle che gli scrittori greci o latini mettono in bocca ai loro eroi. Ma l'effetto sull'orgoglioso monarca sarebbe stato probabilmente il medesimo, anche se avessero usato subito, invece del nome solenne di *Israele* (V, 2) quello di Ebrei, come adopraron dopo (V, 3) e che, secondo Cassuto, era più familiare a Faraone. Un discorso più forbito è quello che Shalom Asch fa pronunciare ad Aronne. « Egli cominciò col ricordare che le tribù d'Israele non erano mai state prigioniere di guerra. Esse erano venute in Egitto per invito del Faraone suo predecessore e di Giuseppe. Non dovevano quindi esser posti nella categoria degli schiavi; eran liberi figli di un popolo straniero la cui residenza nella regione di Goshen era stata proposta dal Faraone quale riconoscimento dei servizi resi da uno dei loro che aveva salvato l'Egitto dalla fame. A

Gòshen gli Ebrei erano stati ridotti in schiavitù contro ogni diritto e contro ogni legge. Avevano rifiutato di adottare come propri gli dèi del paese. Ma non erano dei senza-dio, come altri schiavi, perchè erano legati al proprio Dio, che aveva stretto un patto coi loro padri. Avevano dimostrato poca diligenza nel culto dovutogli e avevano mancato di presentargli i loro sacrifici. Ora il Dio d'Israele, che si era rivelato loro quale Colui che è quello che è, cioè l'Eterno, aveva loro ordinato di presentarsi a Faraone e di dirgli: dà al mio popolo il permesso di recarmi i suoi sacrifici » (*Moses*, p. 118).

Gli antichi Midrashim dicono che Faraone, dopo aver affermato di non aver mai inteso parlare di un Dio di quel nome, pregò i due messi ebrei di aspettare un momento finchè avesse esaminato il catalogo degli dèi conservato negli archivi reali. Aveva trovato infatti una lista di dèi; c'erano gli dèi dei Moabiti, degli Ammoniti, dei Fenici, ma quello degli Ebrei non c'era. « Ho cercato il nome del vostro dio negli archivi, ma non ce l'ho trovato ». « E come potevi trovarcelo? — osservarono Mosè ed Aronne. — Tu sei andato a cercare in un cimitero, fra deità morte, un Dio che è eternamente vivente! » « Ebbene, fornitemi — continuò il re colla sua mentalità pagana — qualche informazione su questo vostro dio. E' giovane o vecchio? Quanti anni ha? Quante città ha conquistato? Quanti Stati ha soggiogato? Da quanti anni è salito al trono? » — « Il nostro Dio — gli risposero — empie tutto il mondo colla sua incommensurabile potenza; egli esisteva prima che il mondo fosse creato ed esisterà quando suonerà la fine per tutte le cose; è questo Dio stesso che ti ha dato la vita ». — « Quali sono le sue opere? » — « Egli stende i cieli e getta le fondamenta della terra; la sua voce sprigiona fiamme di fuoco, divelle le montagne e spezza le rupi; il suo arco è fuoco, le sue frecce sono fiamma ardente, la sua lancia è face luminosa, il suo scudo son le nubi, la sua spada è il lampo; crea monti e colline, cuopre di erba le montagne, fa scendere la pioggia e la rugiada, plasma il feto nell'alvo materno e lo trae alla luce del mondo, depone i re e innalza i re ». — « Son tutte bugie — gridò Faraone — da principio alla fine, perchè sono io il Signore del mondo, ed io ho creato me stesso ed il Nilo ».

E' un'appendice molto arguta che i rabbini hanno fatto alla brevissima narrazione biblica, dimostrando una fantasia romanzesca, un senso storico ed una dottrina teologica molto appropriati.

Però se era scontata fin da principio le repulsa di Faraone, non erano prevedute le misure di rigore decretate contro i poveri schiavi, ai quali doveva essere negata da allora in poi la materia prima per le costruzioni a cui erano addetti, cioè la paglia che serviva per fabbricare i mattoni. Il Re dovette avere l'impressione che si volessero

indurre i lavoratori ebrei ad uno sciopero generale, come si direbbe oggi, per cattiva volontà di lavorare, per pura pigrizia, e che Mosè ed Aronne fossero gli istigatori di quella specie di ribellione con cui si cercava di distogliere gli operai dal loro dovere e dalle loro opere; se si fosse trattato di poca gente, pazienza, perchè l'astensione dal lavoro per tre giorni non avrebbe recato un gran danno allo Stato, ma trattandosi di una numerosa popolazione di operai, la richiesta era intollerabile perchè poteva riuscire pericolosa.

Così ci pare di dover interpretare la frase di Faraone: « Il popolo del paese è numeroso e voi vorreste che smettessero di lavorare » (V, 5).

Il termine di *'am ha-arez* per indicare gli Ebrei schiavi è certo alquanto impreciso; potrebbe anche riferirsi alla popolazione generale che, per essere così numerosa, aveva necessità di molti prodotti (gli Ebrei erano addetti, a quanto sembra, anche ai lavori campestri) e non si poteva quindi tollerare un così vasto sciopero; o potrebbe riferirsi — secondo altri — al *Consiglio degli anziani* (come in *Genesi*, XXIII, 7) che avrebbero accompagnato Mosè ed Aronne (III, 18) e non erano i soli della loro numerosa categoria, alla quale doveva esser permesso di scioperare per dar retta ai bei discorsi dei due signori.

Le rigorose misure ordinate dal re colpirono i poveri schiavi moralmente e fisicamente, aggravando in modo insopportabile la già penosa condizione a cui erano ridotti. L'impossibilità di fornire il solito quantitativo giornaliero di mattoni, data la necessità di andare in giro per le campagne a raccogliere la paglia che prima era somministrata loro direttamente, provocò le ire degli aguzzini egiziani e la conseguente loro reazione contro i sorveglianti ebrei, provocò il malcontento degli operai e le conseguenti loro proteste e ribellioni, per cui gli ufficiali ebrei furono costretti a recare ai piedi del trono i propri lamenti in quella forma umilmente devota e rispettosa che esige il caso e a denunciare l'ingiusto e reo trattamento chiedendo giustizia e clemenza. Ma Faraone fu — come tutti i tiranni o dittatori — inesorabile e ripeté che la loro condotta, le loro richieste e le loro proteste non erano altro che effetto di pigrizia, che il sacrificio al loro Dio era un semplice pretesto per non lavorare, per cui confermò le severe, drastiche disposizioni già date. L'insuccesso abbatté ed irritò i delegati degli operai che *si trovavano a mal partito* fra la necessità di costringere gli schiavi ad una fatica improba che ritenevano ingiusta e insopportabile, fra il senso di responsabilità nei confronti dei loro immediati superiori egiziani, la paura delle loro ritorsioni e dell'ira di Faraone e la pietà per i loro poveri fratelli. E come accade spesso, non potendo prendersela nè colle autorità costituite nè col tiranno, riversarono le loro ire contro Mosè ed Aronne,

che accusarono di averli posti in cattiva luce presso il Monarca, d'averne eccitato la collera, da cui erano derivate le tragiche misure repressive, e d'aver così peggiorato la situazione già di per sè grave. Gli esasperati sovrintendenti sono degni di grande commiserazione. Quando un apostolo od un profeta fanno balenare all'animo di gente oppressa il giorno del riscatto e questo non viene, ma anzi le catene si stringono e le schiene sono costrette a curvarsi sempre più sotto il peso della schiavitù, è naturale che quegli apostoli e quei profeti sieno rimproverati e anche vituperati come persone incapaci e colpevoli di illusioni e d'inganni. Gli apostoli, i condottieri son grandi nella considerazione delle plebi alla stregua dei loro successi e non delle loro grandi idee e dei loro nobili tentativi. « Ma — come scriveva Teodoro Herzl — è un grand'uomo colui che vuole grandi cose, non colui che ottiene grandi cose; nel successo ha la sua parte la fortuna ».

Nè si compiono grandi imprese di liberazione senza grandi fatiche, sofferenze e anche delusioni. I tiranni poi non cedono se non dopo aver procurato grandi dolori ai loro popoli ed esser stati colpiti dalla giustizia di Dio o da quella della storia che è lo stesso. Ed ora per Faraone e per l'Egitto si preparano giorni molto tragici.

*www.torah.it*